La dialectique de l'idée de catastrophe dans la pensée de W. Benjamin

Orietta Ombrosi

Dans Archives de philosophie 2006/2 Tome 69 , pages 263 à 284
Éditions Facultés Loyola Paris

ISSN 0003-9632
DOI 10.3917/aphi.692.0263
Date de mise en ligne : 01/07/2008

Article disponible en ligne à l'adresse
https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-2-page-263?lang=fr

CAIRN.INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.

Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.
Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.
Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

La dialectique de l'idée de catastrophe dans la pensée de W. Benjamin

ORIETTA OMBROSI

Università di Bologna

La mémoire où respirait l'oubli.
Le souffle qu'il recueille d'elle,
qui traverse toute l'histoire, respiration de l'oubli.
Maurice Blanchot, *L'attente. L'oubli*

Walter Benjamin s'est donné la mort le 26 septembre 1940, en essayant de franchir la frontière montagneuse de Port-Bou, pourchassé par la Gestapo « en ces premiers jours du désastre », comme l'écrit Hannah Arendt [1].

Approcher Benjamin à partir de là, à partir cette frontière, allégorie spatiale indiquant un devant et un arrière, le devant d'un horizon et l'arrière de la fin certaine, mais aussi allégorie temporelle entre un *avant* et un *après* la césure historique produite par la Catastrophe qui s'abattît sur les Juifs d'Europe, le placer donc *sur* le *seuil* de la Catastrophe, signifie interpréter cet auteur extraordinaire comme celui qui, tout en restant sur cette frontière, tout en étant *sur* le *seuil*, a su voir au-delà et avertir de « l'incendie » [2]. Non seulement, en effet, il a été capable de considérer la complicité de la modernité, et tout particulièrement des concepts d'Histoire universelle et de Progrès historique, avec l'idée de catastrophe en permanence ; mais il a su aussi entrevoir les affinités entre les succès de cette modernité – s'explicitant dans le progrès technique, l'industrialisation, etc. – et les systèmes destructeurs du Reich hitlérien.

Mais, plus encore, placer Benjamin *sur* le *seuil* de la Catastrophe, signifie pour nous aborder sa pensée comme un *seuil*. Un seuil tel que Benjamin lui-même l'entend, c'est-à-dire comme passage. En effet la pensée du philo-

1. Hannah Arendt, « Walter Benjamin. 1982-1940 », in *Vies politiques*, tr. fr. par E. Adda, J. Bontemps *et alii*, Gallimard, Paris, 1974, p. 24.

2. Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essais sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, Paris, 1997, p. 13. En réalité l'expression est utilisée pour décrire une typologie d'intellectuels devant Auschwitz et non pas seulement la position de Benjamin. Une expression analogue a été utilisée pas Michaël Löwy pour le titre du livre *Walter Benjamin : avertissement de l'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, PUF, Paris, 2001.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

sophe, comme tout passage, vise « à des fins transitoires » [3]. Absolument asystématique et résolument fragmentaire, elle ne vise ni à la complétude ni à la fin, ni non plus à une fin. Dans son inaccomplissement et dans sa recherche inépuisable, la pensée de Benjamin montre, au contraire, son aptitude à s'arrêter sur le *seuil* ou sur les figures qui peuvent le représenter. Sa réflexion pensive aime s'attarder sur les passages, qu'ils soient considérés dans la dimension architecturale des couloirs vitrés des passages parisiens ou dans la dimension temporelle de la transition du sommeil au réveil, ou dans la dimension historique entre deux époques ou entre deux concepts, ou bien encore inscrits dans une seule et même idée, comme précisément dans l'idée de *catastrophe*. Non tant pour considérer ces passages/figures comme des étapes essentielles dans un mouvement progressif censé déterminer l'espace, le temps, l'histoire ou les idées, que pour restituer précisément à chacun de ces moments, de ces suspensions, à chacun de ces passages, son importance et sa dignité. Une dignité inscrite dans l'attente dont ils sont porteurs. Chaque passage est en fait porté par une attente et porteur d'une espérance. Comme les instants du présent, les passages benjaminiens s'ouvrent, par l'attente implicite qu'ils expriment, à un attendu toujours à accomplir, toujours à satisfaire. Mais, dans cette attente toujours là et toujours à combler, dans cette attente qui devient presque insatisfaction sans limites ou rêve, les passages conduisent à l'inattendu, à l'imprévisible, au nouveau, à ce qu'on peut nommer, avec pudeur, l'espérance.

L'arrière-fond, la perspective de cet essai est donc la conjonction, la traversée, le transit, d'un double *sens* – propre de tout *seuil* et de tout passage – qui va de l'*avant* vers l'*après* et de l'*après* vers l'*avant*. Sans privilégier l'un ou l'autre. Sans ouvrir la route à un *sens unique*. D'un côté, nous restons attentif aux intuitions que Benjamin a pu avoir, *avant* la Catastrophe, sur la *catastrophe*, en envisageant de cette façon le *sens* de l'*ante* vers l'*après*, c'est-à-dire ce *sens* riche d'intuitions et de pressentiments qui fait de Benjamin un « messager » [4] de la Catastrophe ; de l'autre, nous abordons ses réflexions dans l'*après* qui est notre *aujourd'hui*, les relisons sur la base de ce qu'elles peuvent dire à notre présent sur ce passé récent, sur la base d'un *à rebours* qui fait éclater dans le présent – le présent de notre venir après et de notre *remémoration* – la portée « révolutionnaire » ou vivante de la pensée de Benjamin. Par conséquent, en suivant la même méthode que Benjamin dans son travail *Paris capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, « on peut dire qu'il y a deux orientations dans ce travail : celle qui va du

3. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, Suhrkamp Verlag, Frankfhurt am Main, 1982 ; tr. fr. par Jean Lacoste, *Paris capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, édité par R. Tiedeman, Cerf, Paris, 1993, p. 49. Cité dorénavant comme *Le livre des passages*.

4. Cf. Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée*, *op. cit.*, p. 58.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

passé vers le présent et qui présente les passages, etc. comme des précurseurs, et celle qui va du présent dans le passé pour faire exploser dans le présent, en les accomplissant, les potentialités révolutionnaires de ces précurseurs » [5].

La pensée de Benjamin sera alors lue en n'oubliant pas le lieu de passage représenté par la frontière de Port-Bou, *seuil* réel et allégorique où Benjamin a décidé de s'arrêter en se donnant la mort. Ainsi, réfléchir à sa pensée en gardant cette perspective du *double sens* du *seuil* qui a été creusé par la césure historique de la Catastrophe, sera l'arrière-fond de notre interprétation. Il ne s'agira pas simplement d'envisager la pensée benjaminienne *sur* le *seuil* de la Catastrophe, avec toutes les implications du cas, mais de l'imaginer comme *seuil*, comme *passage*. Et comme chaque *passage* est traversé par une attente et, qu'en même temps, il est porteur d'un inattendu et d'un imprévisible, la pensée du philosophe allemand, progressant sur cette frontière étroite et abyssale, franchissant ce *seuil* entre l'*ante* et l'*après*, nous fait entrevoir un éclair imprévu et improbable, l'éclair d'un espoir, fût-ce celui de quelqu'un qui n'a plus rien à espérer.

Cet éclair qui surgit soudain à travers la pensée, *passage* ou *seuil*, de Benjamin, accidentel et inespéré comme un rêve [6], inattendu comme l'illusion de l'instant, cet éclair d'espoir est certainement ce qui nous permet d'avancer d'un pas, autrement difficile à faire, un pas dans le vide peut-être, un pas qui pourtant conduit à un territoire nouveau. À une u-topie temporelle ou spatiale, peut-être. Ou bien encore, plus simplement, au cœur de toute u-topie, à l'espoir toujours renaissant.

Or, placer Walter Benjamin *sur* le *seuil* de la Catastrophe en suivant le *sens* du *passage* d'un *avant* vers un *après*, découvrir aussi le *sens* de ce *passage* qui pour nous est la pensée même du philosophe allemand, cela demande une investigation rigoureuse et un questionnement autour de l'idée de catastrophe, idée que Benjamin a essayé de penser toute sa vie. Idée difficile à retracer dans les fragments de ses textes et d'autant plus difficile à déchiffrer en raison du double mouvement, du double *sens* qu'elle aussi y assume. En effet, si d'une part l'idée de catastrophe est liée à la critique benjaminienne de la modernité, et tout particulièrement à la critique du progrès et du *continuum* censés déterminer l'Histoire universelle, de l'autre elle se rattache, dans ses nuances très singulières, au caractère destructeur propre à un certain messianisme apocalyptique que Benjamin a pu connaître et élaborer d'une manière non systématique grâce à l'amitié avec Gershom Scholem. Si donc d'une part cette idée procède parallèlement à la critique

5. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 858 [O 56].

6. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 424 : « Les *passages* sont des maisons ou des corridors qui n'ont pas de côté extérieur – comme le rêve » [L 1a, 1].

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

des structures constructives et productives de la modernité occidentale – progrès technique, Histoire universelle –, de l'autre elle devient, à travers son intrication avec l'idée de rédemption, l'une des idées porteuses du « messianisme impossible » de Benjamin.

Nous allons donc étudier les trois perspectives permettant de saisir l'idée de catastrophe là où Benjamin semble la croiser, c'est-à-dire en relation au *progrès technique*, au *continuum historique* et à la *rédemption*, en essayant de montrer comment, dans chacune de ces perspectives différentes, se dévoile le double *sens*, la dialectique pourrait-on dire, de l'idée de catastrophe. De montrer, sans vouloir abuser de l'image, qu'elle aussi est, enfin, un *seuil* et que, dans son double mouvement, dans son double *sens* procédant entre un temps de destruction et un contre-temps de rachat, la catastrophe se meut dans la dialectique entre la fin et le salut.

Catastrophe et progrès technique

Afin d'essayer de dénouer le sens de l'idée de catastrophe, il est important de s'arrêter dans un premier temps à considérer certaines réflexions de Benjamin sur la guerre et le fascisme allemand, pour envisager sa pensée comme un « avertissement » de la Catastrophe, un « avertissement » de « quelque chose » qu'il n'aurait certainement pas pu prévoir dans ses proportions et ses effets inouïs et que pourtant il a pressenti dans sa formation et gestation initiale en 1930 déjà, avant la montée en puissance du nazisme, quand, bien *avant* le déchaînement de la « solution finale », il annonçait que « des millions des corps humains seront certes déchiquetés et dévorés par le gaz et l'acier » [7].

Benjamin a une conscience aussi lucide que tragique du caractère néfaste de la guerre, conscience que lui permet de se révolter avec indignation contre ceux qui, comme Ernst Jünger, exaltent, même dans l'après-guerre, l'héroïsme et l'enivrement que les forces guerrières peuvent susciter en l'homme. Dans sa recension de l'ouvrage collectif dirigé par Jünger [8], dans ce texte incandescent et annonciateur qu'est *Théories du fascisme allemand* (1930), Benjamin non seulement dénonce les origines esthétiques, mystiques, cultuelles de l'exaltation de la guerre, mais il analyse les liaisons dangereuses du développement technique et de la guerre. Contrairement aux « spectres san-

7. W. Benjamin, « Theorien des deutschen Faschismus », in *Gesammelte Schriften*, t. III, p. 230-236 ; tr. fr. par Pierre Rusch, « Théories du fascisme allemand », in *Œuvres II*, Gallimard, Paris, 2000, p. 215.

8. L'ouvrage en question est *Krieg und Krieger*, Ernest Jünger (éd.), Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin, 1930.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

glants » [9] des auteurs du livre, Benjamin montre les périls cachés dans la disparité entre les moyens gigantesques de la technique et le « travail d'élucidation morale dont ils font l'objet » [10]. Cette disparité, ce déséquilibre entre l'« élucidation morale » et la puissance des moyens techniques, fait prévoir une situation de catastrophe, une situation où « la révolte de la technique » [11] assume la forme d'un cataclysme atomique ou d'un mécanisme infernal de destruction. Si, en effet, la Première Guerre mondiale a révélé comment le matériel humain a pu être offert en pâture aux canons et aux mines, « les attaques au gaz, écrit Benjamin, […] promettent de donner à la guerre future un visage qui abolira définitivement les catégories guerrières au profit de catégories sportives, qui ôtera aux opérations tout caractère militaire et les rangera entièrement dans la logique du record. […] La guerre chimique reposera sur des records de destruction et augmentera jusqu'à l'absurde la prise de risques. On peut se demander si son déclenchement obéira encore aux règles du droit international » [12]. Cette clairvoyance de Benjamin, capable de percevoir en 1930 les proportions catastrophiques d'une deuxième guerre – guerre mondiale, guerre au-delà du droit international et des droits de l'homme, guerre atomique –, cette perspicacité capable aussi de prévoir une transformation de la logique de guerre en « logique du record », ne fait-elle pas penser, inévitablement, aux records de destruction et d'anéantissement des usines de la mort? A la logique nazie transformant la guerre militaire en guerre d'anéantissement? Et aussi à la logique catastrophique de la bombe atomique s'abattant indistinctement sur « civils et combattants » [13]?

Tout en parlant de « guerre chimique » et « des attaques au gaz » et malgré ses prévisions stupéfiantes, Benjamin n'aurait certes pu prévoir ni Auschwitz ni Hiroshima [14]. Cependant sa conscience que la dimension catastrophique de la guerre à venir serait due à la disparité entre les potentialités du progrès technique et « le travail d'élucidation morale » qui devrait le gui-

9. W. Benjamin, « Théories du fascisme allemand », *op. cit.*, p. 202.
10. *Ibid.*, p. 199.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 201
13. *Ibid.*
14. D'autant plus étonnante est l'image du pilote solitaire prêt à déclencher des « bombes chimiques » sur la population civile, image invraisemblablement comparable à celle du pilote d'Hiroshima décrite par Günter Anders dans sa correspondance avec Claude Eatherly, l'un des pilotes qui ont détruit Hiroshima. Cf. Günter Anders, *Avoir détruit Hiroshima*, Robert Laffont, Paris, 1962. Voici la description de Benjamin dans ce texte de 1930: « Le pilote d'un seul avion chargé des bombes chimiques réunit entre ses mains tous les pouvoirs qui recourent à ravir la lumière, l'air et la vie au citoyen et qui, en temps de paix, sont repartis entre des milliers des chefs de bureau. Le simple bombardier qui, dans la solitude des airs, seul avec lui même et son Dieu, agit sur procuration de son supérieur gravement malade – à savoir l'Etat –, et appose une signature derrière laquelle l'herbe ne repousse pas », *ibid.*, p. 214.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

der, lui permettra aussi, quelques années plus tard, de voir incarné en Allemagne nazie l'alliage nuisible entre progrès technique et barbarie moderne. Mais, dans ce texte déjà, il cherche à comprendre en quoi et pourquoi cette exaltation de la guerre, propre aux exposants de *Guerre et Guerriers*, est spécifiquement allemande. Benjamin attribue au renouveau du nationalisme allemand – ou plutôt au fascisme? –, et donc non seulement aux représentants de cette « pensée virile » [15], des bases mystiques visant à utiliser la technique comme « clé » permettant de « résoudre immédiatement le mystère d'une nature comprise sur le mode idéaliste » [16]. En d'autres termes, c'est à travers le triptyque nature-technique-idéalisme qu'on peut comprendre « le nouveau nationalisme » allemand appelant à la « guerre éternelle » et à une guerre nouvelle. N'est pas trop clair, toutefois, le lien qui unirait ce triptyque, ni n'est facilement compréhensible l'interprétation qu'en fait Benjamin quand il écrit : « tout le terrain allemand offrait le visage même de l'idéalisme allemand, chaque entonnoir de grenade était un problème, chaque enchevêtrement de barbelés une antinomie, chaque pointe de fer une définition, chaque explosion une position de principe, et le ciel par là-dessus était, le jour, l'intérieur cosmique du casque d'acier, la nuit, la loi morale au-dessus de toi » [17]. Comme s'il y avait une métamorphose des trois éléments en un seul, une fusion chaotique entre technique, nature et idéalisme, confluant dans le paysage désolant du champ de bataille, d'un terrain jonché d'armes et de cadavres et d'un ciel sans étoiles. La technique, première responsable de ce chaos, tout en croyant reproduire les traits de l'héroïsme allemand, à savoir de l'idéalisme, a subi au contraire ses aspects mortifères, ses faces « hippocratiques ». Car ce qu'elle croyait héroïque, était en réalité « les traits de la mort » [18]. Ainsi la technique, à l'école idéaliste, au lieu de libérer la nature et de la faire accéder au langage, l'a revêtue d'un silence de tombe, lui a forgé un « visage apocalyptique », un visage de mort.

Or, une question s'impose : pourquoi, pour quelqu'un comme Benjamin, pour ce connaisseur profond de la culture allemande [19], l'idéalisme aurait « les traits de la mort »? Certes, il faut tenir compte de l'accent très polémique de cet article, de l'indignation de l'auteur contre l'exaltation du paysage du front propre à Jünger et à son cercle, mais il n'est pas sans importance de souligner avec « amertume » et force, comme il le fait, que l'idéalisme alle-

15. *Ibid*., p. 199.
16. *Ibid*., p. 211.
17. *Ibid*.
18. *Ibid*.
19. Cf. la thèse de doctorat de W. Benjamin, *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand*, tr. fr. Philippe Lacoue-Labarthe, Flammarion, Paris, 1986 et la thèse d'habilitation de W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, tr. fr. Sibylle Muller, Flammarion, Paris, 1985.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

mand, au lieu de comprendre le « mystère » de la nature par la technique, au lieu de la laisser venir au langage, l'a subjuguée et parallèlement a transformé la technique en moyen de domination ou de destruction phagocytant et réclamant « pour victimes non seulement les enfants des hommes mais aussi les fruits de leur pensée » [20]. Pourtant, comment l'idéalisme allemand aurait-il « instruit » le progrès technique de la logique de la mort ? A une logique ébranlant autant la nature que les hommes et minant même les produits de leur pensée ? De quelle façon l'idéalisme des philosophes allemands aurait-il pu transformer les succès du progrès technique en échec et malheur spécifiques de la logique de destruction ? Peut-être à cause du fait qu'il n'aurait pas bien contribué à « l'élucidation morale » censée aller de pair avec le développement de la technique ?

C'est une hypothèse. Toutefois Benjamin ne lui donne pas suite. Il laisse en suspens le soupçon et il en soulève un autre. Il avance l'hypothèse selon laquelle non seulement l'idéalisme aurait provoqué – même si on ne sait pas encore exactement comment – cette logique de mort et assumé les « trais de la mort », mais il aurait aussi été une victime, bien que non première, de la révolte de la technique. De cette révolte contre la « condition servile dans laquelle elle est tenue » [21]. C'est-à-dire que les puissances de la technique auraient pris l'avantage non seulement sur les hommes, mais aussi sur les structures de leur pensée – en l'occurrence sur l'idéalisme trop magistral et maîtrisant –; ces forces de la technique auraient donc attaqué les structures de la pensée en les réduisant en fantômes d'un autre mystère, le « mystère économique » [22] de la classe dominante, d'autant plus insaisissable et menaçant. La révolte de la technique semble alors assumer des proportions catastrophiques, de plus en plus dangereuses et inquiétantes en raison de la coalition des forces économiques. Ainsi cette révolte, l'autre face de ce qu'on a l'habitude d'appeler « progrès », assume parfois l'aspect de « guerre impérialiste » [23] (comme dans la Première Guerre) ou de catastrophe imminente (dans la prévision benjaminienne d'une Deuxième guerre), catastrophe sans contrôle, sans lumières, détruisant jusqu'au dernier des fils des hommes.

Sa conception du progrès technique et aussi sa représentation de l'Allemagne aux « traits de Méduse » [24], donne aux réflexions de Benjamin des accents apocalyptiques et presque irrationnels. Pourtant, malgré l'extrême tension de son écriture, sa lucidité propre lui permet de risquer des hypothèses en avance sur son époque. Il ne faut donc pas les interpréter comme les derniers mots d'un conservateur nostalgique voyant changer la

20. W. Benjamin, « Théories du fascisme allemand », *op. cit.*, p. 212.
21. *Ibid.*, p. 199.
22. *Ibid.*, p. 214.
23. *Ibid.*, p. 199.
24. *Ibid.*, p. 214.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

structure du monde et se rebellant. Au contraire, il faut les lire comme des tentatives de compréhension, des efforts pour pénétrer le renouveau du nationalisme allemand pendant les années Trente, lequel contribua à la montée du nazisme au pouvoir, et également comme des « avertissements » des implications meurtrières du progrès technique qui, en l'absence d'un éclaircissement éthique, peut se transformer en barbarie. Mais ce discours ne semble-t-il pas trop banal pour des hommes du XXIe siècle habitués à ce genre de « sermon »? Si d'une part il faut lire dans ces pages de Benjamin la connaissance profonde des dangers de la civilisation moderne de « l'Occident déclinant » [25] – dangers d'autant plus tragiques qu'invisibles pour des yeux éblouis par le prodigieux développement technique et par la lueur des arsenaux –, de l'autre, il faut y voir l'effort tout à fait rationnel pour dépouiller les faux discours sur la guerre, spécifiquement allemands, de leur composante irrationnelle et magique. En effet « il s'agit, écrit-il, de rassembler toute la clarté que jettent encore le langage et la raison pour la diriger sur cette "expérience primordiale" [la guerre] et ses ténèbres stériles, d'où cette mystique de la mort universelle se répand dans le grouillement repoussant de ses milliers de pattes conceptuelles » [26]. Il s'agit, en d'autres termes, de rassembler toutes les forces rationnelles pour dénoncer non pas tant les dangers catastrophiques d'une nouvelle guerre – guerre à venir –, que les ruses implicites des discours conceptuels, et typiquement allemands, visant à la mystification de la nature et de la technique.

Certes, on ne peut pas dire que celle de Benjamin soit une analyse du nazisme *ante litteram*, mais ses intuitions sur le nationalisme allemand, se concentrant tout particulièrement sur les implications entre progrès technique et vision mystique de la nature, sont également valables pour le national-socialisme, même s'il reste à élucider dans quelle mesure l'idéalisme philosophique serait aussi impliqué. La piste de Benjamin n'est donc pas totalement privée de fondement.

Il faut se demander ensuite si cette conception benjaminienne du progrès technique aux nuances catastrophiques reste constante dans la pensée du philosophe. En effet, comme le suggère Miguel Abensour [27], il est nécessaire d'admettre la présence d'une double vision de la technique dans sa pensée. Pourtant, cette double conception, au lieu de mettre en question le rapport entre catastrophe et progrès technique, en révèle les nuances. Il en révèle et en accentue les couleurs en montrant le double sens de l'idée de catastrophe chez le philosophe allemand : d'un côté, cette idée souligne le noir de la destruction liée à une « première technique », de l'autre, elle ren-

25. *Ibid.*, p. 204.

26. *Ibid.*, p. 215.

27. Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens & Tonka, Paris, 2000. Cf. particulièrement p. 168-174.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

force l'idée de la révolution ou de la délivrance, propre de la rédemption messianique (ou de l'utopie), qui se relierait à une « deuxième technique » [28].

Or, cette distinction entre les deux techniques qui ici ne peut qu'être esquissée, est très significative parce qu'elle montre l'oscillation de Benjamin dans sa conception de la catastrophe ou, mieux, selon notre interprétation, le double *sens* de cette idée. Car, d'une part, la première technique se relierait à la catastrophe destructive due à la domination de la nature et à l'asservissement de l'homme jusqu'au sacrifice de sa chair ; de l'autre, la deuxième technique serait la clef de voûte pour la révolution délivrant l'individu de la condition de masse et lui ouvrant, en tant qu'individu, de nouveaux possibles. La première technique déchaînerait des catastrophes, la deuxième inciterait les révolutions et encourage l'utopie [29].

On peut comprendre davantage cette différence essentielle entre les deux techniques, et ainsi la distinction entre la dimension catastrophique de la première et le caractère révolutionnaire-utopique de la seconde, si on considère leur relation respective avec le corps de l'homme. Dans le premier cas, c'est la vulnérabilité du corps humain qui, en tant que nature, est une victime inerte de l'exploitation de la technique, corps devenant indistinct dans un champ de tensions dévastatrices, comme la Première Guerre l'a largement montré [30]. Dans le second, c'est la technique elle-même qui devient un « organe », presque une main, permettant à l'homme moins la réappropriation de son propre corps qu'une sorte de libération de soi et, dans cette délivrance, un bouleversement des « frontières du possible » [31].

S'il en est ainsi, il faut donc penser ces deux techniques comme la double face, le double *sens* de la même conception : il ne s'agit pas d'une opposition radicale ou de deux moments nettement opposés qui se succèderaient dans l'histoire. Si les deux techniques coexistent en conflit permanent dans

---

28. Pour cette distinction cf. W. Benjamin, *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, in *Ecrits français*, éd. fr. par Jean-Maurice Monnyer, Gallimard, Paris, 1991, p. 149, note 1. Et aussi le commentaire qu'en fait Miguel Abensour, *op. cit.*

29. *Ibid.*, p. 173. D'après les termes d'Abensour, « libérant l'individu et sa faculté d'expérience autonome, elle [la seconde technique] introduit du même coup l'individu dans un « nouvel espace de jeu », bouleverse à ses yeux les champs des possibles, brouille la frontière entre le possible et l'impossible ».

30. D'après Benjamin : « Une génération qui était allée encore à l'école en tramway hippomobile se retrouvait à découvert dans un paysage où plus rien n'était reconnaissable, hormis les nuages et, au milieu, dans un champ de forces traversé de tensions et d'explosions destructives, le minuscule et fragile corps humain » : cf. W. Benjamin, « *Der Erzäehler* », in *Gesammelte Schriften*, tome II (2) ; tr. fr. Maurice de Gandillac, « Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Lescov » (1936), in *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 116.

31. M. Abensour, *op. cit.*, p. 172. Dans la note 1 de *L'Œuvre d'art*, Benjamin écrit : « Et de même qu'un enfant qui apprend à saisir tend la main vers la lune comme vers une balle à sa portée – l'humanité, dans ses tentatives d'innervation, envisage, à côté des buts accessibles, d'autres qui ne sont d'abord qu'utopiques », *op. cit.*, p. 149.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

l'histoire – moderne notamment – où se manifeste l'emprise de l'une sur l'autre et vice-versa [32], de même il est à supposer que leurs caractéristiques, voire leurs résultats soient, eux aussi, intimement noués. En d'autres termes, il est plausible que la dimension destructive relative à la première technique et celle révolutionnaire-utopique conforme à la seconde, ne reflètent que les *deux sens* de la vision benjaminienne de la catastrophe : à la fois dévastatrice *et* libératrice, apocalyptique *et* rédemptrice (ou utopique). Ainsi la catastrophe ne s'opposerait pas à la rédemption (ou à l'utopie), mais elle la présupposerait [33] : comme s'il y avait une dialectique interne à la catastrophe même, se mouvant entre un temps de destruction et un contre-temps d'émancipation, un temps de ténèbres et un autre de salut (ou d'un nouveau possible). Sans qu'il y ait une préséance de l'un ou de l'autre et une continuité de l'un à l'autre, ces deux temps, ces deux *sens* coexisteraient dialectiquement dans l'idée de catastrophe. Il reste à savoir comment.

Catastrophe et continuum historique

« Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de la catastrophe. Que "les choses continuent comme avant [à aller ainsi]", *voilà* la catastrophe. Elle ne réside pas dans ce qui va arriver, mais dans ce qui, dans chaque situation, est donné. Ainsi Strindberg écrit-il […] : l'enfer n'est pas quelque chose qui nous attend, mais la vie que nous menons ici » [34]. Cette phrase lapidaire du *Passagenwerk* confirme une fois de plus la critique benjaminienne de l'idée de progrès et en révèle un aspect important : non seulement le progrès technique est porteur de catastrophes et de cataclysmes, mais la catastrophe est implicite, inscrite déjà dans une conception de l'histoire fondée sur la continuité progressive. Que l'un des thèmes centraux de la réflexion sur l'histoire de Benjamin porte sur le *continuum* historique, a été déjà dit. Mais ce qui n'a pas encore été pensé ici, c'est la relation entre cette critique et l'idée de catastrophe. Pourquoi, en effet, le *continuum* historique serait-il catastrophique ? Pourquoi et en quoi « la catastrophe est le *continuum* de l'histoire » [35] ?

32. Cf. M. Abensour, *op. cit.*, p. 170.

33. Dans un fragment des matériaux préparatoires, Benjamin écrit en toutes lettres : « Il faut faire venir à la lumière les forces destructives qui sont contenues dans l'idée de rédemption ». Cf. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, édition et traduction it. par Gianfranco Bonola et Michele Ranchetti, Einaudi, Turin, 1997, p. 93, Ms 486. Par la suite, les citations de ce texte seront traduites par l'auteur de cet article. Il faut préciser, en outre, que dans cette édition très détaillée sont réunis les différents manuscrits de « *Über den Begriff der Geschichte* » et aussi une partie des matériaux préparatoires aux Thèses qui, dans l'édition originale *Gesammelte Schriften*, se trouvent dans le tome I, p. 1229-1252.

34. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 491, [N 9a, I].

35. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, *op. cit.*, p. 89, fragment Ms 481.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

Un des pivots de la théorie benjaminienne de l'histoire repose sur le fait que « le *continuum* est celui des oppresseurs » [36], tandis que « l'histoire des opprimés est un *discontinuum* » [37]. Cette démarcation, qui peut sembler trop facile, ou trop facilement manipulable pour une approche simpliste capable de distinguer à chaque fois le côté des oppresseurs et celui des opprimés, révèle cependant tout le sens de la catastrophe reliée à l'histoire. Le catastrophique dans l'histoire est, pour Benjamin, « l'éternelle répétition du même » [38]. Répétition du même récit, de la même violence, de la même insignifiance attribuée aux victimes, attribuée à ceux qui ont été asservis, soumis, exploités, battus, détruits, violés, anéantis. A ceux dont les noms ne trouvent pas place dans les livres d'histoire. La catastrophe est que « les choses continuent à "aller ainsi" », c'est-à-dire qu'elles soient toujours identiques et fidèles aux « maîtres du moment » [39], toujours oublieuses de ceux qui « gisent à terre », de ceux qui crèvent au sol, de ceux qui luttent et perdent. Or, c'est à la mémoire de ceux-ci que Benjamin veut que l'histoire fasse retour : « A la mémoire des *sans noms* est dédiée la construction historique » [40]. Elle doit se re-construire sur une autre *tradition*, absolument *discontinue*, opposée à celle des vainqueurs. Elle doit se faire *tradition* des oubliés : *tradition* des *sans noms* s'opposant à « la *tradition* qui est catastrophe » [41], c'est-à-dire à la *tradition* célébrant les grands hommes, les grands peuples, saluant les hommes illustres des Panthéons et retenant les événements comme un « patrimoine héréditaire » ou comme le « butin » [42] des triomphes en l'honneur desquels autant d'arches ont été construites et des milliers d'hommes détruits.

La *tradition* des *sans noms* s'oppose incontestablement à la *tradition* catastrophique qui en appelle aux « grands hommes » et aux « grands peuples », *tradition* qui, depuis l'Hegel de la *Raison dans l'histoire* [43], a fixé l'histoire et l'historiographie dans les catégories de l'Universel, du progrès, de l'évolution – voire, dans les différentes formes du même genre, du même *continuum*, de l'identique retour du *même* –, catégories qui, depuis au moins deux siècles, n'ont fait qu'escorter – ou pousser ? – un assemblage de ruines.

Que l'histoire est un amas des ruines, Hegel l'avait donc déjà observé. Mais autrement que Benjamin. Chez Hegel nulle lamentation. Nulle protes-

---

36. *Ibid*.

37. *Ibid*., p. 88.

38. M. Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, *op. cit*., p. 74.

39. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », tr. fr. par M. de Gandillac et P. Rusch, in *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 2000, p. 432.

40. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, *op. cit*., p. 77, Ms 447/1094. (nous soulignons).

41. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit*., p. 491, [N 9, 4].

42. W. Benjamin, « *Sur le concept d'histoire* », *op. cit*. p. 432.

43. G. W. F. Hegel, *La raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, tr. fr. par Kostas Papaioannou, Plon, 1965, Bibliothèques 10/18, Paris, 2001.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

tation. Nul ange ne crie en silence. Chez lui, la nécessité de la Raison impersonnelle et éternelle « justifie » l'injustifiable. Pardonne l'impardonnable. C'est la nécessité logique, ou bien la « ruse de la Raison » [44] qui fait de l'histoire « le calvaire de l'Absolu », voire un cheminement à la fois sombre et triomphal qui, dans son cortège douloureux et grandiose, engloutit passions, individus, peuples, Etats. Et de même toute morale. Et si la question de Hegel est de savoir « *pour qui*, *à quelle fin* » on assiste à ce « spectacle lointain de la masse confuse des ruines », on s'incline devant cet « autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertus des individus » [45], celle de Benjamin est de comprendre comment, à partir de ces ruines, on peut « rassembler ce qui a été démembré » [46], ramasser ce qui a été perdu, accueillir ce qui a été rejeté, « réveiller » ceux qui ne sont plus. Comment l'histoire peut réaliser « la relève intégrale des restes » [47]. L'essentiel donc n'est pas de connaître la *fin* de l'histoire, mais de relever à chaque fois une interruption. A chaque fois, dire un nom, nommer quelqu'un.

Non que Benjamin entame une approche moralisante de l'histoire. Mais pour lui ce sont les blessures des hommes, leurs larmes, leurs défaillances, comme d'ailleurs leur bonheur, qui donnent du sens à l'histoire. Un sens qui peut apparaître comme un contre-sens. Et si l'histoire de Hegel est déjà, « en soi et pour soi », Jugement dernier, pour Benjamin elle l'est seulement dans le mesure où elle devient une apocatastase de *tous* les moments perdus des « sacrifiés » de l'histoire. Apocatastase – re-intégration, re-habilitation [48] – de *tous* les silences de l'histoire dans l'histoire elle-même. C'est-à-dire que l'histoire est un Jugement dernier quotidien seulement si elle s'applique, dans l'instant, à un déplacement « de l'angle de vue » [49] faisant émerger le « positif » et le « différent » de ce – ceux – qui précédemment a – ont – été rejeté(s). Ainsi les écarts et les écartés, tous les oubliés, pourraient trouver – ou plutôt re-trouver? – une place, un lieu, une parole, dans cette contre-histoire, ou histoire à contre-courant, représentée par la *tradition* des *sans nom*, se disant dans l'« ainsi de suite » et s'opposant à l'« aller ainsi » [50] de la catastrophe, à la *tradition* qui est catastrophe.

---

44. *Ibid*., p. 106 *sq*.

45. *Ibid*., p. 103.

46. W. Benjamin, « *Sur le concept d'histoire* », *op. cit*., p. 434.

47. Irving Wohlfarth, « Et Cetera? De l'historien comme chiffonnier », in *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, 1986, p. 599. L'image de Wohlfarth de l'historien comme « chiffonnier » est sans doute très pertinente et, en même temps, très suggestive.

48. *Apocatastase* signifie en réalité le rassemblement de toutes les âmes au Paradis selon la doctrine d'Origène qui influença tant Leskov. Cf. W. Benjamin, « Le conteur », *op. cit*., p. 142.

49. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit*., p. 476, [N 1a, 3].

50. *Ibid*. Cette opposition est emprunté à I. Wohlfarth, art. cit., p. 608: « Entre l'"aller ainsi" (*so weiter*) de la catastrophe et l'"ainsi de suite" (*und so weiter*) de l'apocatastase l'opposition est diamétrale ».

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

Et pourtant la contre-histoire envisagée par Benjamin reste une *tradition*.

Cela pose problème. En effet quelle différence y a-t-il entre *continuum* et *tradition*? La *tradition* n'est-elle pas, elle aussi, fondée sur une vision *continue* de l'histoire et du temps? Si dans la vision historique de Benjamin l'objet (ou le sujet) de l'histoire change, c'est-à-dire que les victoires des « oppresseurs » font place aux blessures des « opprimés », il semble que la tentation de la *continuité* – ou de la *totalité*? – reste présente. En effet, ne risque-on pas, dans cette *autre tradition* ou *tradition* de l'*autre* de vouloir combler les manques de l'histoire, de vouloir remplir les espaces blancs et, ainsi, d'étouffer ces silences au lieu de les entendre et de les dire? Ne risque-on pas, en somme, une autre *totalité*, cette fois compréhensive des *sans nom*?

L'auteur en est conscient. Dans les matériaux préparatoires aux *Thèses* il écrit : « aporie fondamentale : la tradition comme le *discontinuum* du passé en opposition à l'histoire comme *continuum* des événements »; et aussitôt après : « le *continuum* de l'histoire est celui des oppresseurs. Alors que l'idée d'un *continuum* nivelle tout au ras du sol, l'idée du *discontinuum* est la base de la tradition authentique » [51]. C'est-à-dire qu'il y a, d'une part, la *tradition* « fondée » sur le *discontinuum* temporel, et donc sur une manière différente de penser le temps et de l'envisager – mais alors en quoi cette « *tradition* » serait encore telle si ce n'est dans le fait qu'elle est reliée à une certaine *tradition* de penser le temps, juive en l'occurrence [52]? –; de l'autre, une histoire comme *continuum* et série d'événements, voire comme *tradition* qui est entassement, accumulation de ruines. D'une part, le *discontinuum* et la *tradition* des « opprimés », de l'autre, le *continuum* et la *tradition* des « oppresseurs ». Comme s'il y avait aussi un double *sens* de la *tradition*, d'un côté constructive et (possiblement) à reconstruire, de l'autre une *tradition* destructive et (décidément) à détruire. Une *tradition* à sauver, une autre à détruire. Une *tradition* rédemptrice et une catastrophique.

Mais ne retrouve-t-on pas ici, encore une fois, le double *sens* de l'idée de catastrophe chez Benjamin? La même *dialectique* interne qu'on a vue dans sa relation avec le progrès technique? C'est-à-dire : la *tradition*, comme le progrès technique, n'est-elle pas secouée par le double rythme du vent de la catastrophe, qui dans un premier temps abat et dans un contre-temps

51. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, *op. cit.*, p. 82-83.

52. Il serait intéressant de considérer de plus près le problème de la *tradition*, même au-delà de cette analyse de l'histoire et de la catastrophe, en reliant la pensée de Benjamin à celle de Kafka, mais cela nous conduirait bien loin de notre propos. Cf. l'intéressant livre de Robert Alter, *Les anges nécessaires. Kafka, Benjamin et Scholem entre tradition et modernité*, tr. fr. I. Rozenbaumas, Les Belles Lettres, Paris, 2001 et aussi l'article de Philippe Simay, « Le crépuscule de la tradition. Benjamin et Scholem, lecteurs de Kafka », in *Critique*, n° 659, avril 2002, p. 273-286.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

rachète? Et alors la catastrophe ne serait-elle pas précisément cette *dialectique* interne à l'idée de catastrophe [53], qui marque de sa griffe tout ce qu'elle touche?

Il y a une distinction ultérieure à faire. Dans un fragment très proche de la dix-septième thèse, Benjamin donne une clé de lecture pour comprendre la différence entre les deux *traditions* et répondre, peut-être, à toutes ces questions. Il fait la distinction entre le « procédé additif » du *continuum* de l'Histoire universelle, procédé qui accumule la masse des faits pour combler « le temps homogène et vide », et le « principe constructif » du *discontinuum* (de l'autre *tradition*), qui est un « principe monadologique ». Ce principe ou cette structure de la monade, principe identique à « l'actualité messianique » [54] faisant éclater le *continuum* du temps et que le matérialisme historique devrait faire propre, fait exploser le cours homogène et progressif de l'histoire, en révélant, dans cette fission, une certaine époque, et une vie particulière, et ainsi une œuvre particulière, c'est-à-dire des singularités.

Grâce à ce principe brisant le *continuum* et arrêtant le flux, le petit, le singulier, ce qui était invisible ou inaudible, peut émerger, peut surgir, venir à la lumière et, dès lors, trouver une place dans l'*écrit*, une parole dans le *dit* – mais comment peut-on écrire une histoire *discontinue* en restant dans la discontinuité, dire la *césure* sans la trahir? En conséquence, la structure de la monade en histoire correspondrait au *jetz-zeit* déchirant l'homogène et l'identique du temps: elle interrompt le *continuum* de l'histoire, le fissure par un « choc » [55] et le fractionne par un court-circuit des tensions. Cependant, dans cette fission, dans cette catastrophe en miniature, interne à la catastrophe du *continuum*, quelque chose surgit: une « constellation » [56] cristallisée, c'est-à-dire une pléiade de petites étoiles, de petites histoires blo-

---

53. On pourrait dire que cette dialectique interne à l'idée de catastrophe, cette tension entre un moment destructeur et un autre constructif de la catastrophe peut être identifiée au sens même de l'imagination dialectique, c'est-à-dire au point où « la tension entre les contraires dialectiques est la plus grande [au maximum] ». Cf. *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 494 [N 10a, 3].

54. *Ibid.*, p. 79. A mettre en parallèle avec la XVII[e] thèse.

55. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 441. Il est important de souligner ce que Benjamin écrit dans la thèse XVII à ce sujet: « La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc que la cristallise en monade. […] Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé ».

56. *Ibid.* Il faut préciser pourtant que les constellations ne sont pas seulement le résultat de l'interruption monadologique, mais qu'elles en sont aussi la cause. C'est un ensemble de tensions, voire, selon la terminologie benjaminienne, une « constellation », qui, se cristallisant dans une monade, fait éclater le *continuum* et surgir une constellation de différentes et multiples histoires. Comme si la « constellation de périls » et de tensions était la mèche, la braise, et la monade le feu attisant cette explosion du *continuum* historique.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

quées et fondues dans le même, prennent forme, se condensent, se libèrent, pour se fixer dans un u-topos, dans l'u-topie messianique – où l'ensemble de leur passé vit « dans une apocatastase historique, introduite dans le présent » [57]. Comme si dans cette explosion une pluralité de constellations ou, selon une image non astronomique mais chimique, un réseau de molécules, venait se substituer au *continuum*. Un ordre, ou plutôt un non-ordre moléculaire, où chaque particule a un sens, où chaque atome est un monde, un microcosme, un grain [58], « une semence précieuse » [59].

C'est ici que le « principe constructif » de la « monadologie » benjaminienne agit : en créant un discontinuum fait de petites histoires, d'histoires singulières, composé sur des arrêts et des haltes, et ouvrant dans et par l'interruption, des « chances révolutionnaires », des nouveaux possibles pour le « passé opprimé » [60]. Pour le passé qui ne se dit plus dans l'« il était une fois » [61], mais par ce « saut de tigre » ou « saut dialectique » [62] qui est l'*instant*, cet instant de la *remémoration*.

L'histoire alors assume un autre aspect. Elle est une contre-histoire ou une prise à « rebrousse-poil » [63] de l'histoire, c'est-à-dire un contre-Hegel et ses filiations, une histoire allergique aux catégories de l'universel, du *continuum* et du progrès censés la déterminer. Elle est une histoire du petit et des petits, des biographies et des vies quotidiennes. Une histoire en arrêt en somme : un arrêt de l'histoire et une histoire en tant que mosaïque de suspensions. Histoire qui s'interrompt à chaque histoire, qui prend un temps pour chaque nom, qui nomme chaque individu : chronique ou Jugement dernier.

De même la pensée. Elle aussi devient *discontinue* et créatrice par cette discontinuité. Car, comme l'écrit Benjamin, « lorsque la pensée s'immobilise dans une constellation saturée de tensions, apparaît l'image dialectique. Elle est la *césure* dans le mouvement de la pensée. Sa place n'est naturellement pas arbitraire. Il faut, en un mot, la rechercher là où la tension entre les contraires dialectiques est la plus grande [au maximum]. L'objet même construit dans la présentation matérialiste de l'histoire est donc image dia-

---

57. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 476, [N 1a, 3].

58. Peut être comme les deux petits grains de blé exposés au Musée de Cluny de Paris et qui tant fascinaient Benjamin, grains sur lequel était gravé en entier le *Shema Israël*. Cf. G. Sholem, *Walter Benjamin et son ange*, tr. fr. par Philippe Ivernel, Rivages, Paris, 1995. Ou bien, selon une autre image chère à Benjamin et malgré la mer Rouge qui les séparent, comme « ces grains enfermées hermétiquement pendant des millénaires dans les chambres des pyramides, et qui ont conservé jusqu'à aujourd'hui leur pouvoir germinatif » : cf. W. Benjamin, « Le conteur », *op. cit.*, p. 125.

59. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 442.

60. *Ibid.*, p. 441.

61. *Ibid.*, p. 440, XVI thèse.

62. *Ibid.*, p. 439, XIV thèse.

63. Ibid., p. 433, VII thèse.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

lectique. Celle-ci est identique à l'objet historique ; elle justifie qu'il a été arraché par une explosion au cours de l'histoire » [64]. Si la structure de la monade renverse l'objet historique en l'extrapolant du *continuum*, l'image dialectique est ce qui produit une *césure* dans la pensée, ou mieux, est la *césure* de la pensée. Entre monade et image dialectique il y a alors une relation importante, une correspondance profonde : toutes les deux sont le pic des tensions cumulées et le sommet des oppositions dialectiques. L'une agit dans le *continuum* de l'histoire, l'autre dans le *continuum* de la pensée. En les déchirant. Mais quand il s'agit de « la présentation matérialiste de l'histoire », c'est-à-dire quand l'herméneutique historique suit la méthode proposée par Benjamin – à savoir la « science » du *discontiuum* –, il n'y a plus de différence : l'image dialectique est identique à l'objet historique. Elle n'est nulle part ailleurs sinon « dans » l'objet historique interprété monadologiquement. Elle, image dialectique ou « dialectique en arrêt », est en définitive inscrite dans son objet, dans le faîte des tensions historiques bloquant l'histoire même, c'est-à-dire dans la (*es*) monade(*s*) [65]. Comme si, dans cette correspondance entre image dialectique et monade, il y avait enfin une suprématie de la seconde sur la première, c'est-à-dire une primauté de l'*objet* historique sur le *sujet* qui l'interprète. Et *dès lors* une précédence de l'histoire sur la pensée. Mais, s'il en est ainsi, ne sommes-nous donc pas obligé d'interpréter le génitif de la philosophie *de* l'histoire de Benjamin dans un sens exclusivement objectif ? C'est-à-dire visant à témoigner de l'objet ? Montrant les arrêts, les blocages, dans l'histoire et *dès lors* dans la pensée ? Car c'est l'histoire – ce « rebrousse-poil » de l'histoire fait de maintes histoires – qui « vient à » la pensée. C'est l'histoire qui l'affecte et qui enfin l'arrête. Ce sont les déchirures de l'histoire qui la déchirent. Ces césures qui l'ouvrent. En l'ouvrant à une autre image de soi, fût-ce à l'image dialectique, à cette *césure* de la pensée. A cette pensée de la *césure*.

Penser l'histoire à partir de la *césure* et du *discontinuum*, c'est donc le message vif que Benjamin nous laisse comme testament. Un message qui doit être recueilli si l'on veut penser *après* la Catastrophe. La « catégorie » herméneutique de la *césure* est l'unique en effet qui puisse soutenir le déchirement produit par le désastre dans l'histoire et l'unique qui puisse restituer au passé une actualité dans le présent. L'interruption ou *césure*, qui procède par sauts et par intermittences, par blocages et arrêts, est ce qui peut révéler et dire le broyage des histoires personnelles, l'écrasement des vies privées qui a eu lieu pendant les années terribles. A travers le regard de la discontinuité, l'histoire, on l'a vu, ne se présente plus comme *continuum* de l'Histoire universelle, mais assume l'aspect d'une syncope toujours nouvelle,

64. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 494, [N 10a, 3].
65. Le pluriel ne serait-il en effet plus de mise, l'histoire étant un sable de monades ?

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

d'une arythmie non ordonnée d'histoires qui se nouent, s'entrelacent, se croisent, s'unissent, se séparent, s'interrompent. Qui vivent aussi. Qui vivent différemment par rapport à leur « Autrefois ». Autrement par rapport à leur passé, en permettant d'envisager dans notre présent la chance d'une possibilité nouvelle. Un au-delà du possible, peut-être. Ou une *rédemption*, dans l'instant de la *remémoration*. Car la *césure* rompt non seulement la continuité historique, mais sa répétition, cette catastrophe du *continuum* temporel qui fait du passé uniquement ce qu'il fut et ce qu'il a été. La répétition de soi-même.

Catastrophe et rédemption

Que l'idée de *rédemption* soit l'une des conceptions qui étayent la pensée théologique de Benjamin semble une évidence. Non tant parce qu'elle trouve une place centrale dans cet héritage que représentent les *Thèses*, mais parce qu'elle habite sa perspective de l'histoire et sa conception du temps. Néanmoins, comme toujours chez cet auteur parfois « impossible », au-delà de tous les schémas et de toutes les approximations, du sens unique et de l'univocité du sens, elle parcourt sa pensée sans être cependant trop élucidée ni clarifiée. De plus, si d'une part l'idée de *rédemption* est inséparable de « l'image du bonheur » [66], comme le soutient la deuxième thèse, de l'autre elle renvoie sans cesse à la catastrophe. Et moins par contraste que par analogie : en effet, non seulement la *rédemption* s'oppose à la catastrophe, fût-ce dans le petit *instant* d'interruption du *continuum* ou dans celui de la *remémoration*, mais elle lui est, en quelque sorte, correspondante ou, mieux, elle fait partie de sa dialectique interne. La *rédemption*, en d'autres termes, jaillit de la catastrophe tout étant son contraire. Ou bien, elle est inscrite, voire implicite, dans sa « logique » interne. Se heurte-t-on ici à un paradoxe ?

Afin de suivre, et peut être d'entendre, ce paradoxe, il est donc nécessaire de regarder plus en profondeur et d'aborder la question, qu'on a vu se répéter dans sa relation au progrès technique et au *continuum* historique, de l'ambiguïté de l'idée de catastrophe que Benjamin fait sienne. Par conséquent, il est utile de se confier à ceux qui, comme Gershom Scholem, ont pu connaître sur le vif la recherche de l'ami tout en ayant aussi une certaine familiarité avec les « idées » impliquées dans ce discours. « L'idée messianique – écrit Scholem en se référant à Benjamin –, qui, en se métamorphosant, continue à jouer dans la dernière partie de son œuvre un rôle primordial, revêt chez lui un caractère profondément apocalyptique et destructeur.

66. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 428.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

Le principe de destruction […] apparaît maintenant comme un aspect de la Rédemption qui se manifeste dans l'immanence et s'accomplit à travers l'histoire du travail humain » [67]. En outre, selon Scholem, le messianisme destructeur de Benjamin correspondrait à une « sécularisation d'une vision juive de l'apocalypse » [68].

Il est difficile de déterminer qui fut, entre ces deux amis si étroitement liés, celui qui influença l'autre au sujet de la tonalité apocalyptique relative, dans le cas de Scholem, au judaïsme messianique et, dans celui de Benjamin, à l'idée de *rédemption*. Nous aimons penser que les deux l'auraient partagée. Et qu'elle serait passée de l'un à l'autre au fil des années d'une amitié profonde et sincère dont une riche correspondance est le témoignage [69]. Si, en fait, l'apport de Scholem s'insère dans la redécouverte du rôle historique de l'esprit apocalyptique dans le judaïsme, montrant la permanence d'un « rapport dialectique entre messianisme restaurateur et messianisme apocalyptique » [70], celui de Benjamin s'exprime dans l'accentuation de son attitude dialectique s'appliquant à cette idée, entièrement juive, de la *rédemption*, et se mouvant parmi les suggestions, apocalyptiques précisément, du messianisme juif [71]. Quoi qu'il en soit, il n'est pas inutile de considérer de plus près l'idée de *rédemption* selon la piste que Scholem ouvre dans son fameux article « L'idée de rédemption dans la Kabbale » [72], puisqu'il en révèle les jalons et surtout, pour ce qui nous intéresse ici, il montre une fois pour toutes sa relation implicite, voire originaire, avec l'idée de catastrophe.

En effet, si l'on a perdu l'habitude de penser la *rédemption* en relation à la dimension catastrophique que le messianisme évoquerait « par son nom même » [73], c'est en raison de l'héritage du XIX^e^ siècle et de l'idée d'une progression continue et d'une perfectibilité infinie dans l'histoire qui a fait de

---

67. Gershom Scholem, « Walter Benjamin », in *Fidélité et utopie. Essai sur le judaïsme contemporain*, tr. fr. par Marguerite Delmotte et Bernard Dupuy, Calmann-Lévy, Paris, 1978, p. 134.

68. *Ibid.*

69. G. Scholem, *Walter Benjamin : histoire d'une amitié*, tr. fr. par Paul Kessler, Calman-Lévy, Paris, 1980 et aussi *Correspondance*, édité par G. Scholem et T. Adorno, tr. fr. par Guy Petitdemange, Aubier Montaigne, Paris, 1978.

70. David Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, tr. fr. par Jean-Marc Mandosio, Editions de l'Eclat, Nîmes, 2001, p. 125

71. Il est intéressant de retenir ce que Scholem dit à propos du judaïsme de son ami : « Ce judaïsme qui s'affirme avec tant d'éclat, Benjamin s'en est approché toute sa vie, mais comme en suivant une asymptote, sans jamais l'atteindre. Sous sa double forme, créatrice et destructrice, sa recherche se nourrit pourtant de la tradition juive la plus pure. La contradiction permet de saisir, dans toute son étendue, la dialectique qui anime sa pensée ». Cf. G. Scholem, *Fidélité et utopie*, *op. cit.*, p. 136.

72. G. Scholem, *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, tr. fr. par Bernard Dupuy, Calman-Lévy, Paris, 1978, p. 71-97.

73. *Ibid.*, p. 77.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

la *rédemption* le symbole de la réalisation finale d'un chemin de libération. En revanche, les sources anciennes classiques parlent de la *rédemption* (*Geoula*) comme d'un « état nouveau du monde » [74] se produisant à la suite de bouleversements, de catastrophes, de calamités, et se réalisant par l'instauration d'une situation absolument nouvelle. De plus, comme le dit Scholem, « pour passer d'un état à l'autre, la destruction est indispensable ». La *rédemption* est alors « une destruction, un effondrement titanesque, une subversion, une calamité ; il n'y a aucune place pour une évolution favorable et un quelconque progrès. Ceci résulte du caractère dialectique de la rédemption dans cette tradition » [75]. En d'autres termes, pour que la *rédemption* se réalise, l'effondrement de l'histoire est nécessaire par un événement catastrophique signant la fin de l'exil, la délivrance du joug des nations et la libération nationale. La *rédemption* est donc le deuxième mouvement d'une dialectique visant la fin l'histoire par une destruction apocalyptique et instaurant un état d'émancipation et de délivrance.

En outre, dans son analyse de l'idée de *rédemption*, Scholem touche à la suggestive interprétation qu'en fait R. Isaac Luria (1534-1572), en la reliant au mythe de la rupture des vases (*shevirat hakelim*) et particulièrement à la notion de réparation (*Tikkun*) [76]. Ne pouvant pas suivre ici toutes les étapes de cette symbolique de l'exil, il suffit d'en comprendre le sens. Selon R. Isaac Luria, la restauration est un « ramener les choses à leur place et à leur nature propre » [77] par l'intermédiaire de l'homme. C'est lui, l'homme, qui doit réparer le monde. Ou plus précisément, l'homme et Dieu sont collaborateurs dans cette tâche, mais c'est à l'homme qu'est confié l'acte décisif : par les *mitzvot*, il doit « trier » le bien à partir du mal, séparer le saint de l'impur mélangés au moment de la brisure des vases et du péché d'Adam. Ainsi la « réparation suprême est à coup sûr celle qui advient par moyen de l'homme » et la *rédemption* devient un processus historique qui se fait au long des vies des hommes et qui s'insère dans le temps historique et individuel de chacun. « Nous rencontrons ici, pour la première fois, écrit Scholem, ce renversement des notions qui transforme la vision catastrophique de la rédemption en un processus de l'histoire » [78].

Or, Benjamin ne fonde-t-il pas sa conception personnelle de la *rédemption* sur ces deux visions qui naissent respectivement du judaïsme classique et de la kabbale lurianique ? N'imagine-t-il pas, en effet, une *rédemption* incluant en elle le renversement dont parle Scholem ? Se mouvant entre une catastrophe, fût-elle microscopique, du *discontinuum* de l'histoire dans

74. *Ibid.*, p. 78.
75. *Ibid.*, p. 78-79.
76. Pour ces notions voir l'article cité de Scholem, p. 91-98.
77. *Ibid.*, p. 95.
78. *Ibid.*, p. 97.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

l'*instant* et un rachat de l'histoire par l'*instant* de la *remémoration* de l'homme?

Il nous semble que la conception benjaminienne de *rédemption* se fixant dans le jaillissement de l'*instant*, s'articule effectivement sur ces deux visions combinées dans un seul assemblage: d'une part, elle implique une dialectique, bien qu'interne à l'histoire, entre un moment destructeur et apocalyptique – le *discontinnum*, déchirant la catastrophe du *continuum* et interrompant son cours homogène, est en fait une micro-catastrophe – et le moment créateur de la délivrance de l'oppression politique et de l'esclavage de la répétition du *même*, à travers l'unique et le non-récursif de l'*instant*; d'autre part, la *rédemption* se condense dans une restauration de l'histoire à l'intérieur de l'histoire elle-même, s'accomplissant dans cet acte de réparation qui est l'*instant* de la *remémoration*. C'est grâce à la *remémoration* de l'homme surgissant et se réalisant dans l'*instant*, que l'histoire peut être réparée. Mais ne s'agit-il pas, au fond, d'une *rédemption* du temps historique? D'après les mots de Benjamin, en effet « notre vie […] est un muscle qui a assez de force pour contracter la totalité du temps historique. Ou encore, la conception authentique du temps historique repose entièrement sur l'image de la rédemption » [79].

La *rédemption* assume ainsi l'aspect de la « *faible* force messianique » [80] évoquée dans la deuxième thèse, force qui, bien que « faible », nous a été confiée, nous a été donnée dans cette tension précieuse et fugitive de l'*instant*. Peut-être par l'*instant* lui-même. La *rédemption* a besoin d'un moment destructeur [81], parce que seulement des cendres du bâti, des ruines de l'édifié, du silence de la désolation, il peut arriver, au-delà de tout contrôle et de toute maîtrise, d'entendre cette « voix fugitive » [82] de l'*instant*, la grâce de cet appel qui vient d'ailleurs.

Comme ces anges toujours nouveaux dont parle le Talmud et qui sont évoqués par Benjamin, ces anges qui « sont créés à chaque instant par myriades pour, ayant fait entendre leur voix devant Dieu, se taire et se réduire au néant » [83], de même les *instants* surgissent pour nous faire entendre leur appel, pour être accueillis, être ressuscités, et ensuite disparaître dans leur

79. W. Benjamin, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 498, [N 13a, I]. Dans le merveilleux essai sur Kafka, Benjamin dit la même chose en termes différents: « personne ne dit que les déformations auxquelles le Messie un jour viendra mettre bon ordre ne sont que d'ordre spatial. Elles concernent certainement aussi le temps dans lequel nous vivons ». Cf. « Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort », tr. fr. par Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, in *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 2000, p. 447.

80. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 429.

81. Dans un fragment, Benjamin dit qu'il est nécessaire de « faire venir à la lumière les forces destructives de la rédemption »: cf. *Sul concetto di storia*, *op. cit.*, p. 93, Ms 488.

82. W. Benjamin, « Karl Kraus », tr. fr. par Rainer Rochlitz, in *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 273.

83. *Ibid.*, p. 273.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

éphémère. Ces *instants*, comme les *anges nouveaux* – dont on ne sait pas s'ils chantent pour se plaindre, pour dénoncer ou pour exulter devant Dieu –, naissent et disparaissent dans leur fugue. D'eux non plus, on ne sait pas s'ils existent pour dire, dans cet appel, leur lamentation ou leur louange. En outre, ces anges, selon ce qu'ajoute Scholem, sont « les anges du Jugement et de la Destruction. Leur voix, aussitôt évanouie, évoque la certitude […] de l'anticipation de l'apocalypse au sein même de l'histoire » [84]. Chaque ange, comme chaque instant, annonce, dans sa voix « aussitôt évanouie », dans son souffle qui s'éteint, le Jugement dernier. Il annonce la destruction et la *rédemption* dont il est porteur. Le Jugement dernier alors, selon ce que dit Benjamin en reprenant Kafka, devient « une cour martiale » qui se tient chaque jour puisque « chaque instant est l'instant du jugement des instants qui l'ont précédé » [85]. Le Jugement dernier, comme la *rédemption*, se fixe dans la vanité de l'instant. Dans le vide fécond de son avènement et de son anéantissement. Dans son être seuil.

Car l'*instant* naît pour mourir immédiatement, pour sauter, comme l'allégorique du baroque, du règne du salut « à cet autre trésor lugubre qui signifie la mort et l'enfer » [86]. Ou bien pour faire le saut inverse. Néanmoins, dans cette chute ou parabole, partagée avec les anges, il attend d'être recueilli. D'être reçu, d'être sauvé, d'être jugé par un autre *instant* qui entre en constellation avec lui, par cet *instant* messianique de la *remémoration*. Dans cet *instant* capable, peut être, de renverser, non sans vertige, « l'enchevêtrement désolé des squelettes » en un non-ordre des « résurrection [s] » [87].

Mais n'est-il pas impudique d'avancer une hypothèse pareille, se tenant sur la force rédemptrice de l'*instant* et espérant la « résurrection » des morts dont nul n'a le droit de parler, sinon celui qui juge les vivants et les morts? N'est-il pas obscène, voire prétentieux, de tourner les yeux vers cet horizon de la *rédemption* et de la résurrection, tout en s'attachant à l'ici et au maintenant de cet *instant* d'écriture, de cet *instant* de *remémoration* qu'est l'écriture même qui vient et prend forme? Surtout, n'est-il pas insupportable de penser la *rédemption* là où tout a été achevé, là où tout a été accompli?

Et pourtant, encore une fois, c'est la phrase de Benjamin lui-même qui s'impose : « seulement pour les désespérés nous fut donné l'espoir ».

---

84. G. Scholem, *Fidélité et utopie*, *op. cit.*, p. 134.

85. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, *op. cit.*, p. 91, Ms 483.

86. W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 250.

87. *Ibid.*, p. 250-251. La traduction française est légèrement et significativement différente de l'italienne : la française traduit « le désordre désolé du Golgotha », l'italienne « lo sconsolato groviglio delle reccolte di scheletri ». La version originale dit : « Die trostlose Vernworrenheit der Schädelstätte », cf. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp Verlag, Francfort sur le Main, 1963, p. 263.

Facultés Loyola Paris | Téléchargé le 11/06/2026 sur https://shs.cairn.info (IP: 31.42.118.127)

La pensée de ce philosophe qui n'a pas voulu assister à la fin de la Catastrophe, mais qui a été hanté par son commencement, signe alors une étape fondamentale pour penser, même *après* la *Shoah*, que la catastrophe peut être reliée au progrès technique, au *continuum* historique et *aussi* à la *rédemption*, dans leurs différentes aspects.

Et si le sens du rapport entre catastrophe et *rédemption* se concentre sur l'*instant*, et tout particulièrement sur celui de la *remémoration*, ce n'est pas sans importance. Car l'*instant*, lui aussi, est cette tension condensée au degré maximal, cette « image dialectique » [88], ou encore, ce passage ou *seuil* entre une (aussi *sa*) fin et un (*son*) salut, une (*sa*) destruction et un (*son*) rachat. Car dans l'*instant* est inscrite la dialectique même entre *catastrophe* et *rédemption*, et peut-être aussi l'enjeu de ce vers de Lohenstein cité par Benjamin à la fin de son unique ouvrage : « Et quand le Très-Haut viendra faire la moisson des cimetières, je serai, moi, tête de mort, un visage angélique » [89].

Résumé : *Tout en plaçant Benjamin sur le seuil de la Catastrophe historique et en envisageant ce thème comme un arrière-plan ou comme un paysage désolé, l'objet de ce texte se focalise sur l'idée de catastrophe, considérée à partir des trois perspectives à travers lesquelles Benjamin semble la penser, c'est-à-dire en relation au* progrès technique, *au* continuum historique *et à la* rédemption. *Ce texte montre comment, dans chacune de ces perspectives différentes, il se dévoile un double* sens, *une dialectique interne à l'idée de catastrophe et comment cette idée est elle même un* seuil *car, dans son double mouvement, dans son double* sens *procédant entre un temps de destruction et un contre-temps de rachat, elle se meut entre la fin et le salut, passe de la fin au salut.*

Mots-clés : *Catastrophe. Technique. Progrès. Histoire. Rédemption. Seuil.*

Abstract : *Placing Benjamin on the threshold of the historical Catastrophe and considering this theme as a background or as a desolate landscape, the subject of this text focuses on the idea of catastrophe, considered from three perspectives through which Benjamin seems to see it, that is to say in relation to the* technical progress, *to the* historical continuum *and to* redemption. *This text shows how, in each one of these different perspectives, a double* meaning, *a dialectic within the idea of catastrophe is unveiled and how this idea is itself a threshold because, in its double movement, in its double* meaning *that proceed between a time of destruction and a counter-time of ransom, it moves between the end and the salvation, it passes from the end to the salvation.*

Key words : *Catastrophe. Technique. Progress. History. Redemption. Threshold.*

---

88. « Cet "a-présent", écrit Benjamin, se condense en images qu'on peut appeler images dialectiques. Elles représentent une "invention salvatrice" pour l'humanité » : cf. *Sul concetto di storia*, *op. cit.*, p. 74, Ms 442. Dans le même fragment Benjamin dit que le concept d'« a-présent » réalise une connexion entre historiographie et politique qui est identique à la relation théologique entre remémoration et rédemption.

89. W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 251.